



Science de la nature humaine ou science de l'esprit humain ? Le débat écossais et son impact sur la psychologie philosophique en France

Laurent Jaffro

► To cite this version:

Laurent Jaffro. Science de la nature humaine ou science de l'esprit humain ? Le débat écossais et son impact sur la psychologie philosophique en France. *Corpus : revue de la philosophie*, 2009, 57, pp.101-124. halshs-00380568

HAL Id: halshs-00380568

<https://shs.hal.science/halshs-00380568>

Submitted on 3 May 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Laurent Jaffro, Centre Philosophies et Rationalités, Clermont Université

Laurent.Jaffro@univ-bpclermont.fr

Science de la nature humaine ou science de l'esprit humain ?

Le débat écossais et son impact sur la psychologie philosophique en France

On s'accorde à reconnaître l'importance de la contribution multiforme des Lumières écossaises à la genèse des sciences humaines, et notamment de la sociologie et de la psychologie. La réflexion sur les effets sociaux et moraux de la division du travail, avec Adam Smith et Adam Ferguson, et plus généralement un mélange de l'approche historique, de l'économie politique et de la philosophie morale, ont compté dans la formation des sciences sociales. Également, le développement de ce que le dix-huitième siècle appelait l'« histoire naturelle de l'homme » (voir Carrive, 1994), c'est-à-dire une enquête empirique sur l'individu en société, en particulier du point de vue passionnel, avec une attention spéciale à l'égard des passions religieuses, constitue les prémices de l'anthropologie religieuse, qui considère la croyance religieuse comme un phénomène dont il convient d'étudier objectivement les ressorts et les effets. Enfin, l'histoire de l'esprit, engagée depuis Locke, poursuivie notamment par Hume et par Reid – entendons une démarche d'observation et d'induction qui repose, non pas seulement sur la conscience que nous avons naturellement de certaines de nos opérations mentales, mais sur la construction méthodique d'une réflexion qui examine toutes nos opérations, autant que possible, y compris celles vers lesquelles notre conscience ne se tourne pas spontanément – est un modèle pour le développement de la psychologie au dix-neuvième siècle, du moins de cette psychologie prétendument expérimentale dont le spiritualisme français fera la propédeutique, sinon la méthode, de la métaphysique.

L'objet de cette étude est double. Il s'agit d'abord de réexaminer les termes dans lesquels les principaux auteurs des Lumières écossaises ont pensé ce qui n'était pas pour eux les sciences humaines ou sociales, mais « la science de l'homme », ou plus précisément la « science de la nature humaine » – c'est l'expression qui a la faveur de Hume –, ou encore la « science de l'esprit humain » ou la « philosophie de l'esprit humain » – c'est la formule privilégiée par Dugald Stewart et qui a fini, chez les Écossais et leurs disciples français, par désigner la psychologie écossaise dans son ensemble, à l'exclusion de Hume. Ensuite, je signalerai les différences significatives entre Hume et Reid, sur un fond qui, certes, leur est commun, et je montrerai la postérité de cette dualité dans la psychologie philosophique en France au dix-neuvième siècle. Alexander Broadie insiste sur le fait que du point de vue de sa méthodologie – à savoir l'enquête empirique, le recours à l'observation des faits psychologiques, l'ambition de prolonger Newton dans l'univers mental –, la conception qu'a Reid de la philosophie est semblable à celle de Hume (Broadie, 2003 ; *cf.* Wood, 1994). Il me semble que cette thèse peut être soutenue si l'on s'en tient à la méthodologie revendiquée par les auteurs et si on l'isole relativement de la substance de leurs doctrines. Néanmoins, les différences ne sont pas moins significatives que les ressemblances, et la commune référence à la méthode inductive des sciences de la nature ne doit pas dissimuler l'opposition entre Hume et Reid.

Par commodité, mais c'est aussi fondé sur l'usage de ces auteurs, je désigne la conception reidienne de l'histoire naturelle de l'homme par l'expression « science de l'esprit humain », tandis que « science de la nature humaine » renvoie à l'entreprise dont Hume s'est voulu le champion. Cette opposition dessine une dualité dans la conception de la psychologie qu'on retrouvera dans les discussions du spiritualisme français, au prix de certains aménagements. Je le montrerai à partir de deux échantillons pris dans Jouffroy et dans Lachelier. Si on entend par « expérimentaliste » une démarche qui applique non pas la méthode d'observation ou l'induction, mais l'expérience cruciale, provoquée, des sciences de la nature, cette dualité n'est pas entre la psychologie expérimentaliste et la psychologie non expérimentaliste, mais, à l'intérieur d'une psychologie non expérimentaliste – bien

qu'elle n'hésite pas à se dire « expérimentale » parce qu'elle repose sur l'observation des faits et pratique l'induction –, entre une psychologie qui affirme la souveraineté de l'esprit sur la plupart de ses opérations et une psychologie qui la nie.

I. Une méthodologie commune ?

Commençons par présenter les trois principales thèses méthodologiques qui sont communes à la science de la nature humaine et la science de l'esprit humain.

1. La science de l'homme est la philosophie première.

Selon Hume, la science de la nature humaine est très importante parce que toutes les sciences dépendent de la « connaissance de l'homme ». Cette dépendance est soit directe, soit indirecte. Elle est directe lorsque la science en question a pour objet l'homme. C'est le cas de la logique, de la morale, de la critique – ce que nous appellerions l'esthétique –, et de la politique. La dépendance est indirecte lorsque la science en question a l'homme pour auteur, ce qui est le cas de n'importe quelle science. Comme l'écrit Hume dans l'Introduction du *Traité*, « même les mathématiques, la philosophie naturelle, et la religion naturelle, dépendent dans une certaine mesure de la science de l'homme, puisqu'elles sont l'objet de la connaissance des hommes et qu'ils en jugent par leurs pouvoirs et facultés » (*A Treatise of Human Nature*, éd. Nidditch, p. xv). Que ce soit du côté de l'objet ou du côté du sujet de la connaissance, toute science revient à la nature humaine comme à son centre. Dans la préface des *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Reid répétera Hume sur ce point et citera son autorité (Reid, 2002, p. 14). Stewart suivra également Hume dans la conception de ce qu'il appelle la « carte générale du champ entier des connaissances humaines » (Stewart, 1843, p. 37). Selon Stewart, les progrès dans des sciences apparemment éloignées de la métaphysique, comme l'économie politique, ont été accomplis par des hommes exercés à la méditation métaphysique, dont le meilleur exemple est Adam Smith (Stewart, 1820-1823, part. III, p. 225). La métaphysique réunit toutes les sciences qui exigent le même type d'exercice intellectuel, la réflexion au sens de l'observation des opérations de l'esprit.

Pour Hume, cette dépendance de toutes les sciences à la nature humaine est, en outre, une dépendance à un fondement, de telle sorte que les problèmes des sciences trouvent le principe de leur solution dans la science de la nature humaine qui, pour cette raison, est la véritable philosophie première ou métaphysique : « Il n'est pas de question d'importance, dont la résolution ne soit pas comprise dans la science de l'homme et il n'en est pas qui puisse être résolue avec la moindre certitude avant que nous soyons familiers de cette science. C'est pourquoi, en nous proposant d'expliquer les principes de la nature humaine, nous produisons de fait un système complet des sciences, construit sur un fondement presque entièrement neuf et qui est le seul sur lequel elles peuvent reposer avec sûreté » (*A Treatise of Human Nature, op. cit.*, p. xvi).

Comme le soulignera Stewart, l'assimilation de la métaphysique à la science des principes de la nature humaine constitue une véritable révolution dans l'usage du terme : « Ce qui me frappe surtout, c'est le changement extraordinaire qui s'est graduellement et insensiblement opéré depuis la publication de l'*Essai* de Locke dans la signification du mot *métaphysique*. Ce mot, qui ne s'appliquait d'abord qu'à l'ontologie et à la pneumatologie scolastique, s'applique aujourd'hui à toutes les recherches qui ont pour objet de ramener les diverses branches des connaissances humaines à leurs premiers principes puisés dans la constitution de notre nature » (Stewart, 1820-1823, part. III, p. 222).

2. La méthode de la science de l'homme est empruntée à celle de la science de la nature.

Comme on sait, selon Hume, la méthode de la science de la nature humaine est l'expérience et l'observation. C'est l'application au monde moral (au sens de mental) de la méthode de la science du monde naturel, théorisée par Bacon et améliorée par Newton. En cohérence avec cette méthode, les « hypothèses » à propos de l'essence de l'objet de cette science sont rejetées. La science de l'homme décrit des opérations. Ce slogan humien n'est certainement pas isolé. Reid cite lui aussi Newton (Reid, 2002, p. 40 *sqq.*) pour sa méthodologie. Ce que Newton a accompli pour la philosophie naturelle – il a dégagé de manière inductive les premiers principes –, on doit le faire pour la philosophie de l'esprit.

Le chapitre 3 du premier des *Essays on the Intellectual Powers* est consacré à la critique des hypothèses. De même que Newton a rendu compte de la gravitation sans inventer d'hypothèse qui en donne la cause, de même, « nos enquêtes sur la structure de l'esprit et sur ses opérations » doivent s'en tenir aux faits (*ibid.*, p. 51). Comme le déclare Stewart, « j'entends par métaphysique, non pas l'ontologie ou la pneumatologie des écoles, mais la philosophie inductive de l'esprit humain » (Préface de Stewart, 1820-1823, p. 33). De nombreux textes de Stewart, comme l'Introduction de ses *Esquisses de philosophie morale*, répètent simplement l'hommage de Hume et de Reid à la méthodologie supposée commune à Bacon et à Newton. La philosophie de l'esprit humain est science des lois et non science des causes.

3. La science de l'homme est expérimentale, mais en un sens particulier.

Comme y insiste Hume dans l'Introduction du *Traité*, l'expérience dans la « philosophie morale » (c'est-à-dire la philosophie de l'esprit) est cependant d'un genre particulier. Elle n'est pas l'expérimentation au sens de l'expérience provoquée, concertée, mais l'histoire, l'enquête sur les faits. La science de la nature humaine est une histoire naturelle de l'homme – une psychologie descriptive, et non à proprement parler une psychologie expérimentale. Mais il s'agit, dans Hume, de la psychologie de l'historien et du sociologue, plutôt que de la réflexion sur laquelle l'école du sens commun mettra l'accent. La démarche que recommandera Reid est l'attention maîtrisée, distincte de la conscience naturelle qui n'est pas une attention à nos opérations. Cette distinction entre conscience et réflexion est sensible dans l'exemple de la colère dont je suis ordinairement conscient sans lui être attentif. Stewart insiste sur l'origine lockienne de cette méthode : « En comparant ensemble les nombreuses branches d'études classées aujourd'hui toutes ensemble sous le titre de métaphysique, il paraît difficile de trouver d'autre analogie entre elles si ce n'est qu'elles exigent dans celui qui les cultive la même espèce d'exercice intellectuel, c'est-à-dire l'action de cette faculté nommée par Locke *réflexion* et par laquelle l'esprit tourne son attention sur ses opérations intérieures et sur les sujets de sa conscience intime » (Stewart, 1820-1823, part. III, p. 223). Je laisse de côté la controverse entre Reid et Stewart au sujet

des opérations inconscientes (sur ce sujet, voir Broadie, 2003, p. 71-74). L'expérience dans la philosophie de l'esprit, étant de nature introspective, comporte en outre des difficultés qui n'étaient pas présentes dans l'expérience à l'œuvre dans la philosophie naturelle, à savoir qu'elle perturbe son objet. Reid s'appuie sur la distinction entre conscience naturelle et réflexion organisée lorsqu'il attribue à Hume cette thèse de la perturbation par l'observation : « Ajoutons une observation qui a été faite par M. Hume. Quand l'esprit est agité par une passion, aussitôt que nous tournons notre attention de l'objet vers la passion elle-même, la passion diminue ou s'évanouit et ainsi échappe à notre examen. Ceci est assurément commun à presque toutes les opérations de l'esprit. Quand une opération est exercée, nous en sommes conscients ; mais alors c'est que nous sommes attentifs non à l'opération mais à son objet. Quand l'esprit s'éloigne de l'objet pour être attentif à sa propre opération, cette opération cesse et nous échappe » (Reid, 2002, p. 61). Cette attribution à Hume d'une thèse sur les limites de l'introspection est curieuse, dans la mesure où c'est l'école du sens commun, et non Hume, qui a mis l'accent sur l'observation organisée des faits internes. Hume recommandait plutôt, selon la formule qu'il emploie à la fin de l'Introduction du *Traité*, l'« observation prudente de la vie humaine », en particulier de la conduite sociale des hommes.

De ce point de vue, l'introspection n'est pas la voie recommandée par Hume et, en ce sens, Auguste Comte, dans sa critique de la psychologie spiritualiste et de l'école écossaise du sens commun, restera humien : « Par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, hormis les siens propres. Car par qui serait faite l'observation ? » Comte retourne contre les reidiens écossais et français la remarque de leur maître : « Tout état de passion très prononcé [...] est nécessairement incompatible avec l'état d'observation » (Comte, 1907, Première leçon, I, p. 19-20). Comte reproche en effet à la psychologie philosophique, « dernière transformation de la théologie », qui ignore la physiologie, de prétendre « arriver à la découverte des lois fondamentales de l'esprit humain » – on reconnaît l'expression par laquelle Stewart désigne les premiers principes du

sens commun –, alors que sa prétendue méthode introspective la voue à l'échec (*ibid.*, p. 18-19).

II. Les divergences

Au-delà de l'unanimité dans le recours à une méthode « newtonienne », il convient de déterminer les points de divergence entre Hume et l'école du sens commun. Écartons d'abord les fausses pistes. Pouvons-nous retrouver dans cette discussion une opposition bien connue entre une méthodologie plutôt individualiste, propre à l'approche psychologique et à une certaine conception de la sociologie, et une méthodologie plutôt holiste, qui récuse la réduction du sociologique au psychologique ?

Il n'est pas justifié de réserver la qualification de psychologisme à l'un ou l'autre parti. Ces auteurs y succombent tous : ils estiment qu'on rend compte de la connaissance en décrivant les opérations de l'esprit, en examinant, pour ainsi dire, ce qui se passe en lui. Même les premiers principes qu'invoque l'école du sens commun sont conçus plus comme des croyances indéfectibles que comme des conditions logiques de la connaissance.

Bien que Hume mette davantage l'accent sur l'observation des caractères et des conduites en contexte social, tandis que l'école du sens commun mobilise la réflexion sur les faits internes, il n'est pas non plus vraisemblable de caractériser la philosophie de Hume comme une philosophie du social et de l'opposer sous cet aspect à celle de Reid. Il ne faut pas oublier que Reid reprochait à Hume d'avoir négligé la dimension sociale des opérations de l'esprit. Un bon exemple est dans la discussion sur la nature des promesses. On sait que Hume rend compte de l'obligation de la promesse par l'intérêt collectif qu'il y a à les observer, et non par leur force propre. Reid fait observer que Hume n'est pas allé jusqu'au bout de l'idée selon laquelle il existe des formes sociales de la connaissance. Reid propose quelque chose qui annonce la théorie des *speech acts* : « Dans tout langage, une question, un ordre, une promesse, qui sont des actes sociaux, peuvent être exprimés aussi facilement et aussi proprement qu'un jugement, qui est un acte solitaire. On a honoré l'expression de ce dernier d'un nom particulier : on la dénomme proposition ; elle a été l'objet de la plus

grande attention de la part des philosophes ; ils l'ont analysée en sujet, prédicat et copule... L'expression d'une question, d'un ordre, d'une promesse, est aussi susceptible d'analyse qu'une proposition ; mais on ne voit pas qu'une telle analyse ait été tentée ; on ne leur a même pas donné un nom autre que celui des opérations qu'ils expriment » (Reid, 2002, p. 70). Aux yeux de Reid, le langage n'est pas solipsiste, mais suppose pragmatiquement l'existence d'autrui de la même façon que la perception nous met en présence des objets. Pour Hume, c'est toujours ce qu'éprouve une conscience qui constitue la pierre de touche sur ces questions. C'est pourquoi la méthode de Hume est congénitalement solipsiste et idéaliste. Il a tort d'assimiler les opérations sociales comme la promesse ou le contrat à des extensions des opérations solitaires. Poser une question n'est pas une extension sociale des opérations solitaires telles que concevoir, juger, ou raisonner. De même, porter un témoignage ou admettre un témoignage. Quand on traite ces opérations sociales comme des extensions d'opérations solitaires on les obscurcit (*ibid.*, p. 68). De la même façon que la perception, acte solitaire de l'esprit, a un objet, ces opérations ont des objets : notamment autrui ou des êtres auxquels nous nous adressons à la deuxième personne. Reid renvoie à une note de l'*Enquête sur les principes de la morale*, III, 2 (Hume, *Enquiries*, éd. Nidditch, troisième édition, p. 199-200). Dans ce passage, Hume donne des exemples pour illustrer sa thèse que l'obligation attachée aux promesses ou aux contrats n'a pas sa source dans la promesse ou le contrat en question mais dans les intérêts de la société, car la justice naît intégralement de l'utilité de la société. Hume envisage des cas où l'expression verbale de la promesse ou du contrat est feinte (plaisanterie manifeste) ou bien repose sur un malentendu (incompréhension des mots prononcés) ou une intention de tromper – ces cas sont des exceptions par rapport à la règle selon laquelle c'est l'expression « qui fait le tout de la promesse ». Selon Reid, ces mystères et contradictions sont entièrement factices et tiennent au fait que Hume a traité un acte social comme un acte solitaire.

Pour affiner cette comparaison, il ne serait pas inutile de s'inspirer des distinctions que propose Philip Pettit à l'intérieur de la discussion classique sur le holisme et l'individualisme (Pettit, 2004, Introduction et chap. IV). Distinguons la question des

relations entre l'individu et les structures sociales de la question des relations sociales entre les individus. Est holiste la thèse selon laquelle pour certains aspects importants tels que la capacité de penser un individu dépend d'autres individus d'une manière non causale. Il ne s'agit pas, en effet, de la dépendance causale, qu'aucune théorie ne saurait nier, par exemple ma dépendance à l'égard de ceux qui m'ont engendré, mais d'une dépendance telle que celle qui fait du veuvage une relation conditionnée par l'institution sociale du mariage et, par conséquent, plus que l'effet d'un décès. Est atomiste la thèse selon laquelle un individu est doté indépendamment de tout rapport social des aspects importants tels que la capacité de penser. Est collectiviste la thèse selon laquelle c'est une illusion de croire que l'individu est un centre intentionnel d'action souverain ou à tout le moins efficace indépendamment de centres d'action de niveau supérieur tels que les structures sociales. Est individualiste la thèse selon laquelle l'individu est un centre intentionnel d'action doté d'une certaine autonomie. Reid n'est certainement pas collectiviste, car il est individualiste au sens de Pettit, mais cela ne l'empêche pas d'être aussi holiste au sens de Pettit comme l'atteste sa théorie des opérations sociales. Un auteur comme Adam Smith est certainement aussi à la fois holiste et individualiste au sens de Pettit. Il est remarquable que Reid accuse Hume d'avoir été atomiste par sa focalisation excessive sur les opérations solitaires de l'esprit. Cet atomisme se combine avec un collectivisme dans la mesure où, dans la théorie de Hume, l'esprit individuel n'a pas le contrôle de ses opérations les plus fondamentales. La typologie que Pettit a élaborée dans son travail d'épistémologie des sciences sociales, ou du moins une vue inspirée de cette typologie nous permet de mieux cerner les points sur lesquels les deux méthodologies prétendument newtoniennes divergent réellement.

En quoi la réflexion de Reid diffère-t-elle réellement de l'observation humienne ? Même s'il adhère à la thèse selon laquelle toute science dépend de la science de l'homme, Reid tempère très fortement le tour que donne à cette thèse le subjectivisme humien. Dans la préface des *Essays on the Intellectual Powers*, Reid distingue deux classes de sciences, celles qui portent sur le monde matériel et celles qui portent sur le monde intellectuel. Il me semble que c'est à propos seulement de celles qui portent sur le monde intellectuel que

Reid écrit que « la connaissance de l'esprit humain est la racine dont elles procèdent et tirent leur nourriture ». Reid refuse les conséquences idéalistes de la géographie humienne des sciences, qui fait de la nature humaine, comme on sait, la « capitale », et insiste sur le caractère relationnel de la connaissance. Comme la connaissance est une relation entre des sujets et des objets, la science des sujets ne saurait fournir à elle seule la science des objets. Reid affirme que par la réflexion on obtient une connaissance des opérations de l'esprit aussi certaine que celle que nous avons par nos sens d'un objet extérieur, ce qui donne à entendre inversement que la connaissance des objets est aussi certaine que celle des opérations de l'esprit : « Cette réflexion est une sorte d'intuition, elle donne relativement aux objets internes, ou choses dans l'esprit, une conviction semblable à celles que donne la faculté de la vision relativement aux objets de la vue. C'est pourquoi un homme doit être convaincu au-delà de toute possibilité de doute de tout qu'il discerne clairement et distinctement par une réflexion attentive relativement aux opérations de son propre esprit » (Reid, 2002, p. 42). La méthode reidienne de la réflexion ne conduit pas à replier l'esprit sur ses propres affections, à rebours de l'empirisme humien qui, lui, est essentiellement idéaliste en raison du poids qu'il accorde à la manière de ressentir et à ce qu'éprouve une conscience. Dans la métaphysique humienne, la référence des perceptions à des objets est complètement extrinsèque et non nécessaire. La première différence est évidemment entre le réalisme et l'idéalisme.

Une deuxième différence, moins manifeste, est dans le statut que ces auteurs accordent aux principes que dégage la science de l'homme. Pour le dire brièvement, ce que Reid pose comme premiers principes, comme le principe de causalité, ou celui de l'inhérence de toute qualité dans un sujet, correspond précisément à ce dont, selon Hume, la justification est problématique (*ibid.*, p. 40 *sqq.*). À l'inverse, les principes de la nature humaine dans lesquels Hume trouve la base de sa métaphysique ne sont pas des principes que l'esprit conçoit ordinairement et à partir desquels il raisonne, mais des principes par lesquels l'esprit est agi le plus souvent à son insu. Établissons ce dernier point au moyen d'une

revue rapide et non exhaustive de quelques principes ou « maximes » de la science de la nature humaine sur lesquels s'appuie l'analyse conduite dans le *Traité*.

1. Principe de copie (*Traité*, I, I, 1), selon lequel toute idée est copie d'une impression qui la cause : Hume le présente comme le « premier principe » qu'il établit dans la « science de la nature humaine ». La causalité psychologique à l'œuvre dans ce principe opère à un niveau si fondamental qu'elle ne dépend d'aucune opération de l'esprit, mais que toute opération de l'esprit en dépend.

2. Principe de la facilité de la confusion : « Nous pouvons poser comme maxime générale de la science de la nature humaine que chaque fois qu'il y a une relation étroite entre deux idées, l'esprit est très susceptible de les confondre et d'employer l'une pour l'autre dans tous ses discours et raisonnements » (*Traité*, I, II, 5). Il est remarquable que Hume établisse comme une « maxime » ce qu'il qualifie simultanément de « phénomène » dont la cause est controversée. La maxime décrit la généralité de la manière dont l'esprit se comporte ; elle formule la loi, non la cause, conformément à la conception newtonienne.

3. Principe du transfert de vivacité : « J'établirais volontiers comme une maxime générale de la science de la nature humaine que lorsqu'une impression se présente à nous non seulement elle transporte l'esprit vers les idées qui lui sont reliées, mais également elle leur communique une part de sa force et de sa vivacité » (*Traité*, I, III, 8). C'est par ce principe de transfert de vivacité que Hume explique la formation des croyances et les distingue des simples conceptions ou imaginations. Or ce transfert s'opère hors du contrôle de l'esprit.

Entre Reid et Hume, le désaccord est complet sur le statut des principes puisque le premier les assimile à des axiomes ou des modèles de la connaissance, dont l'ensemble constitue la raison sur laquelle l'esprit peut faire fond dans son exercice ordinaire, tandis que le second les considère comme des formulations des régularités que le métaphysicien peut observer dans le fonctionnement mental. Stewart insiste également sur la différence entre deux usages de la méthode inductive en psychologie, l'usage humien, sceptique, qui dégage des phénomènes généraux, et l'usage des philosophes du sens commun, qui parvient aux vrais principes. « La réforme introduite dans les recherches philosophiques pendant les deux

derniers siècles, tout en dépassant le cercle des sciences physiques, n'a cependant point exercé la même influence dans les autres branches de la connaissance humaine. On s'en aperçoit assez au scepticisme qui s'attache encore aux principes de la métaphysique et de la morale. À ce mal il n'y a qu'un remède : c'est d'appliquer à ces matières la méthode de l'induction » (Stewart, 1826, Introduction, p. 5). Cousin souligne aussi que Reid retourne les « règles immortelles tracées par Bacon et par Newton » contre le sensualisme et le scepticisme qui avaient l'audace de les invoquer (Cousin, 1857, p. 22). C'est que, pour Stewart comme pour Reid, l'induction a pour résultat la découverte des premiers principes du sens commun (que Stewart préfère appeler « lois générales de la constitution humaine » ou ailleurs et plus fréquemment « lois fondamentales de la croyance ») qui met fin au scepticisme. Jouffroy, dans la Préface de la traduction des *Esquisses* de Stewart, illustre encore le pur style reidien lorsqu'il insiste sur l'importance des axiomes dans l'induction : « C'est un fait trop peu remarqué, et qui mérite cependant de l'être, que le rôle que jouent dans les sciences d'observation certaines vérités primitives conçues par la raison. Les axiomes ne sont point, comme on le pense communément, la propriété exclusive des sciences de raisonnement. Les sciences de faits ont aussi les leurs, sans lesquels l'observation ne saurait faire un pas, ni comprendre la nature » (Préface de Jouffroy, dans Stewart, 1826, p. xciv).

Selon Stewart, le vrai mérite de Hume est dans l'idée programmatique d'une science de la nature humaine. Quant à l'exécution, elle est déficiente, car elle est sceptique. Stewart approuve Reid pour avoir dit que les principes de Hume compensent ses conclusions sceptiques (Stewart, 1820-1823, part. III, p. 148). Le programme méthodologique humien mérite tous les éloges puisqu'il a détaché la psychologie de la physiologie en limitant la science de la nature humaine à ce qui est donné à notre expérience, donc à la sphère de la conscience, quoi que Hume ait pu penser par ailleurs des rapports entre les opérations de l'esprit et l'organisation de la matière. Cette résolution, Stewart insiste consensuellement sur ce point, distingue l'ensemble de la philosophie écossaise, Hume y compris, des spéculations physiologiques de Hartley ou de Bonnet (*ibid.*, p. 140). Il faut remarquer que

la réception française du débat écossais défera cette unanimité : Cousin et Jouffroy insisteront sur le lien intrinsèque entre empirisme et physiologie ; ils feront ainsi de la physiologie de Hartley et de Bonnet plutôt que de la phénoménologie humienne le représentant de l'empirisme. Ce déplacement important est manifeste aussi dans Vacherot, l'élève de Michelet et de Cousin, qui distingue deux types d'empirisme : « l'empirisme des sens, ou matérialisme » et « l'empirisme de la conscience, ou spiritualisme » (Vacherot, 1863, t. II, p. 248), ce qui revient à ranger Hume du côté des physiologues ! Ribot, lui, distingue clairement le phénoménisme humien de sa transplantation par Hartley sur le terrain de la physiologie : « Hartley est le premier qui ait tenté d'expliquer le mécanisme physiologique des phénomènes psychologiques » (Ribot, 1875, p. 360). Je reviendrai sur cette relation complexe et à rebonds entre les aspects phénoménologiques et les aspects matérialistes de l'empirisme.

On pourrait penser que Reid est d'accord avec l'entreprise d'une science de la nature humaine puisqu'il répète et célèbre les déclarations de Hume sur le caractère premier et central de la connaissance de la nature humaine. Un examen plus attentif montre qu'en dépit de traits communs il s'agit de deux conceptions épistémologiques bien différentes. Le plus difficile est de formuler les différences entre deux tendances ou peut-être deux écoles à l'intérieur de la philosophie écossaise.

Dans quels termes faut-il décrire ces différences ? Dans quelle mesure des oppositions comme l'opposition entre sociologie et psychologie ou encore l'opposition entre holisme et individualisme sont-elles pertinentes ici ? Peut-on retrouver dans cette dualité interne à la philosophie écossaise quelque chose qui annonce une dualité qui est fréquemment observable dans les sciences humaines du vingtième siècle, notamment en économie, en sociologie, en anthropologie, à savoir l'opposition entre des approches qui privilégient plutôt la prégnance des structures et en particulier des structures sociales et des approches qui font davantage crédit à la rationalité et l'intentionnalité des acteurs ? La position que j'ai essayé d'instruire est la suivante : alors qu'on a parfois identifié deux groupes dans la science de l'homme écossaise, un groupe qui à la suite de Hume développe avec Adam

Smith et Adam Ferguson une pensée de l'homme social, c'est-à-dire de l'homme façonné par l'ordre social dans lequel il est profondément pris, et un groupe qui au sein de la philosophie du sens commun, à la suite de Reid, met en avant plutôt l'étude psychologique des pouvoirs de l'homme tel qu'il sort des mains de Dieu, il serait simplificateur de rendre compte de cette opposition dans les termes de l'opposition entre individualisme et holisme, et plus simplificateur encore d'y voir d'un côté un sociologisme, et de l'autre un psychologisme. Au contraire, le psychologisme est commun aux deux écoles. Et toutes deux sont également attentives à l'homme social. La différence entre Reid et Stewart, d'un côté, et Hume, de l'autre, se situe à un autre niveau, celui de l'opposition entre un scepticisme et un rationalisme, entre une insistance sur l'impuissance de la raison et une apologie des pouvoirs de la raison. La différence n'est pas méthodologique, mais elle est métaphysique. Le fait que ces auteurs partagent la même méthodologie – l'application au monde mental de la science newtonienne du monde naturel, qui donne lieu tout au plus à une pratique de l'observation et de l'induction – ne les empêche pas de s'opposer profondément à propos de la nature de l'homme. Hume le tient pour un animal social naturellement enclin à peindre le monde aux couleurs de son imagination, tandis que Reid considère dans l'homme une créature rationnelle qui est capable de connaître son créateur. Cette opposition porte sur le degré de contrôle que nous avons sur les opérations de la raison et sur la confiance qu'on peut leur accorder, que ces opérations soient individuelles ou sociales. Cependant, le désaccord métaphysique n'apparaît pas au premier plan, car l'opposition entre les deux conceptions de la psychologie n'est pas exposée comme une divergence à propos de l'essence de l'homme ou encore de l'esprit. La science de la nature humaine et la science de l'esprit humain s'abritent en effet derrière la thèse de l'inconnaissabilité de la substance et prétendent se contenter d'en décrire les opérations selon la méthodologie recommandée par Bacon et par Newton. Cet agnosticisme, auquel Stewart est particulièrement attaché, est certainement de façade. S'appuyant sur le passage des *Essays on the Intellectual Powers*, cité plus haut, dans lequel Reid présente la réflexion comme une intuition claire et distincte, Cousin estime même que Reid, dans sa méthode

réflexive, est plus proche de Descartes précisément par ce refus de l'agnosticisme métaphysique qui accompagne, selon Stewart, la méthode inductive (Cousin, 1857, p. 302-306).

III. L'impact sur la psychologie spiritualiste

Je prends deux échantillons qui permettent, d'une part, de comprendre l'usage de la psychologie écossaise comme méthode de la métaphysique dans l'école spiritualiste, et, d'autre part, de repérer dans ce nouveau contexte les effets de la controverse écossaise sur la science de l'homme. Le premier échantillon, avec Jouffroy, consiste en un programme. Le second, avec Lachelier, est un bilan.

En 1826, dans la Préface du traducteur des *Esquisses de philosophie morale* de Stewart, Jouffroy invoque les méthodes de Newton et de Bacon pour montrer que leur application à l'univers mental donne lieu à une science totalement différente de la physiologie représentée notamment par Magendie (sur l'importance de cet essai méthodologique pour l'histoire de la psychologie philosophique, voir Clauzade, 2007). Quel nom donner à la science des faits de conscience, en tant qu'elle est distincte de la physiologie ? « Celui d'idéologie est trop étroit, car il ne désigne que la science d'une partie des faits internes. Celui de psychologie, consacré par l'usage, nous paraît préférable, car il désigne les faits dont la science s'occupe par leur caractère le plus populaire, qui est d'être attribués à l'âme » (Préface de Jouffroy, dans Stewart, 1826, p. cxxxvii). Locke et Condillac sont bien les « précurseurs de la véritable science des faits internes » (*ibid.*, p. cxxxix), dans la mesure où ils leur appliquent la méthode de Newton, mais leur concept de la science reste « trop étroit », car obnubilé par la question de la sensation. C'est pourquoi le véritable initiateur est Reid qui emploie la méthode de l'observation sur l'homme complet. Les reidiens français, Royer-Collard et Cousin, sont à Condillac ce que Reid fut à Locke.

Si l'application de la méthode expérimentale à l'univers mental ne conduit pas au développement de la physiologie, c'est que les faits internes sont d'une tout autre nature que les faits externes : « La science des faits internes est donc placée dans les mêmes

conditions que celles des faits sensibles : toute la différence, c'est que les faits de conscience sont d'une autre nature que les faits sensibles, et tombent d'une autre manière sous les regards de l'intelligence. Mais qu'importe que ces phénomènes soient de natures diverses, s'ils sont également réels ? Qu'importe que les uns soient perçus par l'intermédiaire des sens, et les autres sans cet intermédiaire, si la même certitude s'attache à ces deux modes de perception ? » (*ibid.*, p. xlvii-xlviii). Jouffroy tient ensemble cette thèse de l'hétérogénéité des faits de conscience relativement aux phénomènes de la nature et la thèse de l'unité rigoureuse de la méthode expérimentale, qui rend possible une révolution dans la science philosophique : « Il serait donc important, pour détruire les préjugés des naturalistes et du public contre les sciences philosophiques, de montrer qu'il y a une autre réalité et d'autres faits que la réalité et les faits sensibles ; et pour mettre enfin la philosophie et les philosophes dans les voies de la certitude et de la science, de faire voir que toutes les questions philosophiques dont la solution est possible, sont, en dernière analyse, des questions de faits comme les questions naturelles, et qui sont *exclusivement*, comme elles, de la compétence de l'observation et de l'induction. Le plus grand service que l'on pût rendre en France aux sciences philosophiques consisterait, selon nous, à mettre en lumière ces deux vérités » (*ibid.*, p. ix, je souligne). On peut représenter dans un tableau sommaire cette typologie des sciences de l'esprit :

	<i>physiologues</i>	<i>philosophes non scientifiques</i>	<i>philosophes scientifiques</i>
<i>L'objet de la recherche sur la nature humaine consiste-t-il en des faits sensibles ?</i>	oui	non, car l'objet n'est pas de l'ordre du fait	non, mais en des faits d'une autre nature : « faits de conscience », « faits internes »
<i>La méthode de cette recherche est-elle l'observation et l'induction ?</i>	oui, exclusivement	non	oui, exclusivement

Parce qu'elle emprunte la voie d'une « méthode expérimentale appliquée aux faits de l'esprit humain », la philosophie, selon Jouffroy, est une science empirique. On a longtemps cru, et les cartésiens, qui ne différaient pas des Anciens sur ce point, le croyaient encore – et

l'auteur du présent article le croit aussi –, que la philosophie est une science conceptuelle et argumentative, qui est bien concernée, mais seulement de manière oblique, par des faits dont elle essaie de rendre compte au moyen de théories. Dans cette conception de la philosophie, c'est la question disputée, et non le fait, qui est l'objet direct de la science. Le but des cartésiens « est de résoudre certaines questions qui les divisent, et c'est à l'appui de leurs systèmes opposés sur ces questions qu'ils invoquent tour à tour, et avec un égal avantage, le témoignage docile de l'observation » (*ibid.*, p. cxxxviii-cxxxix). La nouvelle psychologie philosophique renverse les rapports entre système et observation. Adoptant un ton prophétique, Jouffroy entend substituer l'induction à la disputation et faire passer ainsi la philosophie « du régime des questions au régime de la science » (*ibid.*, p. cxl), tout en délimitant une sphère de l'expérience qui échappe à la compétence de la physiologie.

Déplaçons maintenant notre regard vers la fin du siècle, avec l'article que Lachelier fait paraître en 1885 dans la *Revue philosophique* et qu'il revoit en 1896, et qui commence par une récapitulation de l'histoire de la psychologie philosophique. Cousin a voulu « créer, ou du moins organiser définitivement, l'étude expérimentale des faits de conscience, et faire de cette étude une sorte d'introduction aux autres parties de la philosophie et, en particulier, de la métaphysique ». Il ajoute aux « faits sensibles » dont s'occupait Condillac deux autres genres de faits les « faits volontaires » et les « faits rationnels » (« Psychologie et métaphysique », in Lachelier, 1992, p. 92). Lachelier éclaire ici la prétention des reidiens français à faire la science de ce que Jouffroy appelle, on l'a vu, l'homme complet. Après ce moment fondateur, des divergences naissent parmi les disciples de Cousin dans l'application du programme. Faut-il en rester à la réflexion, à l'introspection, ce qui limite aux faits dont on peut prendre une conscience réfléchie, ou étendre la méthode à l'observation « extérieure et indirecte » afin d'aborder l'ensemble des phénomènes qui modifient « l'état interne d'un être vivant », quel qu'il soit (*ibid.*, p. 93) ? Faut-il en rester à la science de l'esprit humain, ou la dépasser dans une science de la nature, non seulement humaine, mais vivante ? Cette autre psychologie est centrée exclusivement sur la sensation comme conscience d'un état organique. Elle ignore le réel au-delà de la sensation et ne

considère plus les faits de conscience comme des principes qui nous feraient accéder à la réalité non phénoménale, mais comme de simples corrélats ou expressions des états organiques. Contre l'inspiration phénoménologique, métaphysiquement agnostique, que Stewart trouvait dans Hume, l'autre psychologie combine les thèses métaphysiques de Hume avec le matérialisme de la nouvelle science du vivant.

Lachelier énumère alors les positions de chacune de ces « deux psychologies rivales », qui constituent les protagonistes d'un conflit dans la psychologie « expérimentale ». « Tout ce que M. Cousin affirmait au nom de l'expérience intérieure, une nouvelle psychologie le nie au nom de cette même expérience » (*ibid.*, p. 99). Nouvelle, l'est-elle vraiment ? Lachelier souligne que la méthode réflexive que les spiritualistes ont empruntée au dix-huitième siècle a paradoxalement favorisé le renouveau de la philosophie matérialiste et sceptique qui lui était originellement associée et qu'ils prétendaient combattre (*ibid.*, p. 94). Voici sa présentation de l'antinomie.

Thèses de l'école de Cousin :

1. « Les faits de conscience forment [...] un monde à part, et la science de ces faits doit être distincte de toutes les autres sciences, y compris la physiologie. »

2. On découvre les lois qui régissent les faits de conscience en pratiquant la même méthode que dans l'exploration de la nature. Les « faits volontaires » font exception en ce qu'ils ne sont pas soumis à des lois analogues à celles qui régissent la nature et parce qu'à travers eux « nous saisissons directement la cause productrice en même temps que l'effet produit ».

3. La volonté est libre : elle est au principe non seulement du choix de l'action, mais aussi du choix du motif qui détermine l'action.

4. La volonté est le principe de l'identité personnelle.

5. Il existe des jugements qui ne dérivent pas de l'expérience et qui constituent des premiers principes « universels et nécessaires », des connaissances « spontanées et impersonnelles ». La faculté de ces principes de substance, de cause, d'induction, est la raison.

6. Ces connaissances rationnelles sont aussi objectives. Elles nous donnent accès à la réalité au-delà des faits de conscience.

On reconnaît dans cette description de la doctrine de Cousin par Lachelier le réalisme de sens commun des Écossais (*ibid.*, p. 95-97).

Antithèses de l'école physiologique :

1. Il n'y a [...] pas de phénomènes de conscience qui forment, comme on l'a cru, un monde distinct et détaché du monde extérieur : il n'y a en nous et nous ne sommes nous-mêmes qu'une série de phénomènes semblables à tous les autres, et qui ont seulement le privilège de se réfléchir et de se redoubler dans une conscience. »

2. La conscience ne nous donne accès qu'à une fraction des phénomènes internes qui sont engagés dans les opérations de l'esprit. « Si nous avons quelque chance de saisir un jour les rapports qui existent entre les phénomènes simples de la conscience, ce n'est pas par l'étude directe de ces phénomènes eux-mêmes, mais plutôt par celle des états nerveux auxquels ils correspondent et dont ils reproduisent la succession. Les véritables lois de la psychologie ne peuvent être, en définitive, que des lois physiologiques. »

3. « Des pensées qui ne répondraient en nous à aucun désir n'exerceraient aucune influence sur nos actions [...]. C'est donc, en définitive, le désir qui est l'unique ressort de toute activité [...]. On reconnaît ici la thèse humienne sur l'impuissance motivationnelle de la raison et sur le rôle pratique qui revient aux désirs. Les thèses suivantes sont de la même inspiration.

4. L'identité personnelle n'est pas « une donnée primitive et originale de notre conscience ». « Nous ne sommes à nos propres yeux que des phénomènes qui se souviennent les uns des autres, et nous devons reléguer le *moi* parmi les chimères de la psychologie, comme la substance parmi les chimères de la métaphysique. »

5. Le principe de substance et le principe de cause sont des croyances et non des connaissances car leurs objets sont « hors de la sphère de notre conscience ». L'origine du principe d'induction est dans l'expérience. « Comment [...] s'assurer qu'un jugement qui

paraît devancer notre expérience n'a pas sa racine dans l'expérience de l'humanité, accumulée pendant des siècles et incorporée en quelque sorte à notre organisme cérébral ? »

6. « Une pensée est vraie pour nous quand elle est l'expression d'un événement réel. » La question « de savoir si ces principes correspondent à des vérités transcendantes [...] dépasse [...] les limites de la psychologie » (*ibid.*, p. 99-109).

Bref, ce tableau de « l'autre psychologie » est celui d'un Hume revisité par le matérialisme et l'évolutionnisme.

Le propos de Lachelier est d'exposer cette dualité dans les conceptions de la psychologie afin de proposer leur dépassement, qui est l'objet véritable de l'article de 1885. Je n'entre pas dans la dialectique propre de Lachelier. Je me suis borné à citer la partie négative de l'article afin de montrer, au terme de l'histoire de la psychologie française issue de l'école écossaise, la persistance de la polarité entre science de l'esprit humain et science de la nature humaine, déplacée sur le terrain d'une opposition entre psychologie phénoménologique et psychologie physiologique.

Un des enseignements de cette brève enquête est que, bien que la polarité entre science de la nature humaine et science de l'esprit humain, comme on l'a montré, ne se laisse pas superposer exactement avec l'opposition entre physiologie et psychologie, ni avec l'opposition entre expérimentation et introspection, les protagonistes de l'histoire de la psychologie en contexte spiritualiste ont cependant continué à penser ces oppositions au moyen de cette polarité. Celle-ci s'était originellement développée à l'intérieur du débat écossais sur le statut des principes régissant l'univers mental et sur l'épistémologie des croyances naturelles (voir à ce sujet C. Fourny-Etchegaray, 2008), qui reste assez éloigné du projet d'une approche expérimentaliste de l'esprit ou d'une réelle application à l'esprit des méthodes des sciences de la nature, en dépit de la référence omniprésente à Bacon et à Newton. Néanmoins, comme c'est manifeste dans la récapitulation de Lachelier, même quand le débat finit par tourner autour de la question des rapports entre le mental et

l'organique, c'est toujours la polarité du scepticisme humien et du réalisme reidien qui définit les positions antagoniques.

Bibliographie

Broadie, Alexander, 2003, « The Human Mind and its Powers », *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, sous la direction de A. Broadie, Cambridge, Cambridge University Press, p. 60-78.

Comte, Auguste, 1907, *Cours de philosophie positive*, Paris, Schleicher frères.

Carrive, Paulette, 1994, « L'idée d'histoire naturelle de l'humanité chez les philosophes écossais du XVIII^e siècle », *La Pensée politique anglaise de Hooker à Hume*, Paris, PUF, p. 337-353.

Clauzade, Laurent, 2007, « La philosophie écossaise et la fondation de la psychologie, de Jouffroy à Garnier et Lélut », *Philosophie écossaise et philosophie française, 1750-1850*, sous la direction de E. Arosio et M. Malherbe, Paris, Vrin, p. 151-177.

Cousin, Victor, 1857, *Philosophie écossaise*, 3^e édition revue.

Fourny-Etchegaray, Claire, 2008, « La croyance naturelle chez David Hume et Thomas Reid : scepticisme et réalisme », thèse de doctorat de philosophie, Clermont-Ferrand, université Blaise Pascal.

Lachelier, Jules, 1992, *Du fondement de l'induction et autres textes*, Paris, Fayard.

Pettit, Philip, 2004, *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, Paris, Presses universitaires de France.

Reid, Thomas, 2002, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, éd. D. R. Brookes, Édimbourg, Edinburgh University Press.

Ribot, Théodule, 1875, *La psychologie anglaise contemporaine. École expérimentale*, 2^e édition revue.

Stewart, Dugald, 1820-1823, *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques, depuis la renaissance des lettres*, trad. J. A. Buchon.

Stewart, Dugald, 1826, *Esquisses de philosophie morale*, trad. Th. Jouffroy, précédées d'une préface du traducteur.

Stewart, Dugald, 1843, *Éléments de philosophie de l'esprit humain*, trad. L. Peisse.

Vacherot, Étienne, *La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*, 2^e édition revue.

Wood, Paul B., 1994, « Hume, Reid and the Science of the Mind », *Hume and Hume's connexions*, sous la direction de M. A. Stewart et J. P. Wright, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 119-139.